

Andreas Renz

Gott und die Religionen

Orientierungswissen
Religionen und Interreligiosität

Kohlhammer

Kohlhammer

Theologie elementar

Herausgegeben von:

Peter Müller

Sabine Pemsel-Maier

Andreas Renz

Gott und die Religionen

Orientierungswissen Religionen
und Interreligiosität

Verlag W. Kohlhammer

1. Auflage 2020

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-039352-3

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17-039353-0

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

„Und wenn sich unsere Diskussion so lange fortsetze, bis wir alle ... einen Weg finden, wie wir einander am besten ehren und dienen können, sodass wir zur Eintracht gelangen?“

(Ramon Lull)

Inhalt

Vorwort.....	9
Einleitung.....	11
1 Die Herausforderung des religiösen Pluralismus	11
2 Der Untersuchungsgegenstand	12
3 Die inhaltlichen Schritte	13
 1 Biblische Grundlagen:	
Gott und die Religionen im Zeugnis der Offenbarung.....	17
1.1 Die Religionen in der Bibel Israels	17
1.2 Religionen im Neuen Testament	21
 2 Geschichtliche Entwicklungen:	
Gott und die Religionen im Zeugnis der Kirchen.....	29
2.1 Die Religionen in der Theologie der Kirchenväter.....	29
2.2 Die Kirche und die Religionen vom Mittelalter bis in die Neuzeit.....	37
 3. Der Paradigmenwechsel in der christlichen Verhältnisbestimmung	
zu den anderen Religionen.....	61
3.1 Die „kopernikanische Wende“ des Zweiten Vatikanischen Konzils	61
3.2 Positionen evangelischer Theologen und Kirchen	96
 4 Systematische Zugänge:	
Christlicher Gottesglaube im Kontext der Weltreligionen	111
4.1 Judentum: Die Heiligung des Gottesnamens.....	111
4.2 Islam: Hingabe an den einen Gott.....	142
4.3 Hinduismus: Gott und seine vielen Manifestationen.....	175
4.4 Buddhismus: Erleuchtung und Erlösung ohne Gott.....	196

5	Die Zeichen unserer Zeit:	
	Christlicher Glaube im Angesicht der Religionen	217
5.1	Gegenwärtige Kontexte und Herausforderungen des interreligiösen Dialogs.	217
5.2	Das Verständnis des Dialogs und das Verhältnis von Mission und Dialog.....	219
5.3	Eine ökumenische trinitarische Theologie der Religionen	221
5.4	Universale und einzige Heilsmittlerschaft Jesu Christi: Die Auseinandersetzung mit der „Pluralistischen Religionstheologie“	227
5.5	Die Frage nach der Kriteriologie.....	230
5.6	„Komparative Theologie“	233
5.7	Spirituellder Dialog: Gemeinsam beten, feiern, meditieren.....	235
	Schluss: Kleine Tugendlehre des interreligiösen Dialogs	243
	Abkürzungs- und Literaturverzeichnis	247
	Abkürzungen.....	247
	Literatur	248

Vorwort

Durch Globalisierungs- und Migrationsprozesse ist die Pluralität der Religionen heute zu einem bestimmenden Faktor für den Einzelnen wie für ganze Gesellschaften geworden. Auch die Kenntnisse über die anderen Religionen haben sich in den letzten 50 Jahren nicht nur quantitativ enorm erweitert, sondern auch qualitativ verbessert. Christliche Theologie und christlicher Glaube, so die Grundannahme dieses Buches, können sich selbst angesichts dieser Situation ohne Verhältnisbestimmung und Dialog mit anderen Religionen nicht angemessen verstehen und realisieren: „Das christliche Credo muss heute im Kontext der Weltreligionen interpretiert und entfaltet werden.“¹

Darin liegt gegenwärtig und in der Zukunft die vielleicht größte Herausforderung, aber auch Chance für den christlichen Glauben, nämlich dass er sich selbst besser und tiefer versteht sowie lernt, sich anderen verständlich, kommunikabel zu machen und auf diese Weise authentisches Zeugnis vom eigenen Glauben zu geben: „Die Fähigkeit, den Glauben an die nächste Generation weiterzugeben und die Fähigkeit, mit anderen religiösen Traditionen zu kommunizieren, sind voneinander abhängig. Es wird – mindestens auf die Dauer – keine wirkliche Vermittlung und Kommunizierung des christlichen Glaubens geben, wenn nicht dabei das Verhältnis zu den anderen Religionen in einer dialogischen Weise thematisiert wird. Und es wird keinen wirkungsvollen interreligiösen Dialog geben, außer zwischen religiösen Traditionen mit unterschiedlichen und starken Identitäten.“²

Das vorliegende Buch, das vor allem in den Kapiteln 1–3 in überarbeiteter, aktualisierter und um ökumenische Perspektiven erweiterter Form auf eine frühere Publikation des Autors³ im Verlag Kohlhammer zurückgreift, will dafür eine Grundlage bieten, die freilich angesichts der Fülle und Komplexität des Themas nur Stückwerk sein kann (vgl. 1 Kor 13,9). Ich danke herzlich den beiden Herausgebern der Reihe „Theologie elementar“, Frau Sabine Pemsel-Meier und Herrn Peter Müller, für die Aufnahme des Themas in die Reihe und für die wertvollen inhaltlichen Rückmeldungen zum Manuskript, Peter Müller besonders auch für seine Mithilfe bei den didaktischen Anregungen. Mein herzlicher Dank geht schließlich an Sebastian Weigert vom Verlag Kohlhammer für das fachkundige und äußerst sorgfältige Lektorat.

München, April 2020

Andreas Renz

¹ Barth, Dogmatik, 50.

² Wiedenhofer, Krise, 11.

³ Renz, Kirche.

Einleitung

1 Die Herausforderung des religiösen Pluralismus

Die theologische Reflexion über das Verhältnis des eigenen Glaubens zu anderen Religionen ist im Christentum so alt wie die Kirche selbst und hat sich seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als „Theologie der Religionen“⁴ oder „Religionstheologie“ als Disziplin der systematischen Theologie etabliert. Die Fragestellungen und Themen, die damit verbunden sind, betreffen jedoch im Grunde alle theologischen Disziplinen und so ist die Religionstheologie zu einer Querschnittsaufgabe geworden. Unter „Theologie der Religionen“ soll hier die theologische Sicht und Beurteilung der anderen Religionen auf der Basis des eigenen Glaubens sowie die Reflexion des Selbstverständnisses des eigenen Glaubens im Verhältnis zu den bzw. im Angesicht der anderen Religionen verstanden werden, wobei beide Fragestellungen in einem Wechselverhältnis stehen. Es geht somit nicht nur um eine „Theologie der Religionen“ im Sinne eines *genitivus objectivus*, bei der die Religionen Gegenstand der theologischen Deutung sind, sondern auch und vor allem im Sinne eines *genitivus subjectivus*, insofern die anderen Religionen „zum Auslegungshorizont der christlichen Theologie“ werden.⁵

Außerdem stehen eine so verstandene Theologie der Religionen und der praktizierte Dialog der Religionen in einem Wechselverhältnis: „Der Dialog der Religionen ist das Bewährungsfeld der Theologie der Religionen, und die Theologie der Religionen ist die Grundlegung und die Reflexion des Dialogs der Religionen.“⁶ In den letzten Jahren sind neue Begriffe und Ansätze wie die „Komparative Theologie“, „Theologie des interreligiösen Dialogs“, „Interreligiöse Theologie“ oder „Transreligiöse Theologie“ dazugekommen, die jedoch wiederum nicht einheitlich verstanden und gebraucht werden.⁷ Dieses Buch verfolgt keine überreligiöse Globaltheologie, son-

⁴ Der Begriff („Theology of Religion and Religions“) taucht erstmals wohl 1956 bei dem reformierten Theologen Hendrik Kraemer, Religion, 32, auf (vgl. Repp, Gott, 30), in der deutschsprachigen Theologie beim katholischen Theologen Heinz Robert Schlette, Religionen, 122, und danach verbreiteter. Auch den Dialogbegriff scheint nach Bernhardt, Inter-Religio, 186, wesentlich Kraemer 1960 ins Feld der interreligiösen Beziehungen gebracht zu haben, vgl. Kraemer, World Cultures. Davor war von „Gespräch“, „Beziehung“, „Begegnung“ etc. die Rede.

⁵ Bernhardt, Inter-Religio, 303.

⁶ Brück, Theologie der Religionen, 150.

⁷ Einen Überblick und eine Diskussion bietet Bernhardt, Inter-Religio, bes. 72–146, 358–369, 393–430.

dern will die theologischen Beziehungen des christlichen Glaubens und der Kirchen zu den anderen Religionen in biblischer, geschichtlicher und systematischer Hinsicht darstellen und reflektieren und so für die praktische Begegnung fruchtbar machen.

2 Der Untersuchungsgegenstand

Das Buch trägt den Titel „Gott und die Religionen“. Von welchem Gott ist hier die Rede und welcher Religionsbegriff wird hier zugrunde gelegt? Da es explizit um den Versuch einer christlichen Verhältnisbestimmung geht, ist vom biblischen Gott die Rede, wie er sich in der Geschichte des Volkes Israel und in der Person des Juden Jesus Christus mitgeteilt hat. Dieser Gott ist aber nicht nur der Gott Israels und des Christentums, sondern nach dem Zeugnis der Bibel der Schöpfer des Universums und damit der Ursprung und das Ziel aller Menschen. Und nach diesem biblischen Zeugnis will dieser Gott seit Anbeginn der Schöpfung das Heil aller Menschen, das in der ewigen Gemeinschaft mit ihm besteht. Nun ist seine in der Bibel bezeugte Selbstmitteilung zum Heil der Menschen zeitlich, räumlich, sprachlich begrenzt. Es besteht also eine Spannung zwischen dem universalen Gott und seinem universalen Heilswillen einerseits und seiner partikularen, weil zeitlich, räumlich begrenzten Selbstmitteilung andererseits. Dies ist das Hauptthema der Religionstheologie und damit ist die Religionstheologie eine Form der Theodizeefrage:⁸ Wie ist die aufgezeigte Spannung theologisch vernünftig zu erklären oder zu bestimmen? Wenn Gott das Heil aller Menschen will, kann es dann sein, dass er sich der Mehrheit der Menschen im Laufe der Geschichte unbezeugt gelassen hat? Wäre das gerecht und barmherzig? Hat er sich aber auch außerhalb der biblischen Offenbarung bezeugt, in welchem Verhältnis stehen dann die verschiedenen Offenbarungen und wie lassen sich dann die Unterschiede und Widersprüche erklären? Welche Rolle spielen die außerbiblischen Religionen im Heilsplan Gottes?

Damit sind wir bei der Frage angelangt, was hier unter „Religionen“ verstanden wird. Die Versuche, eine allgemein anerkannte Definition von „Religion“ und „Religionen“ zu formulieren, sind zahllos und letztlich gescheitert, weil sie unausweichlich kontextuell und methodisch gebunden sind. So kann eher ein substantialistischer Ansatz verfolgt und eine Art „Wesen“ der Religion (z. B. Gottes- oder Transzendenzbezug) angenommen werden, oder eher ein funktionalistischer Ansatz (z. B. Integration der Gesellschaft, Sinnorientierung für den Einzelnen). Man kann dabei nur von einem Vorverständnis ausgehen, das dann in einem prinzipiell unabschließbaren Prozess der Reflexion und Untersuchung modifiziert, korrigiert, konkretisiert werden kann. Es werden jedoch immer Unschärfen und offene Ränder bleiben. Allein der Begriff „Religion“ im Sinne eines Systems von religiösen Erfahrungen, Inhalten, Riten, Mythen und Organisationsformen ist ein neuzeitlich-europäisch geprägter Abstrakt- und Oberbegriff,

⁸ So Bernhardt, *Inter-Religio*, 298. Zur Theodizeefrage vgl. Gasser/Kreiner/Weidner, *Verborgenheit Gottes*.

der nicht ohne weiteres auf andere Glaubenssysteme etwa fernöstlichen Ursprungs übertragen werden kann: „Nicht nur in anderen Kulturen, sondern auch in anderen historischen Epochen gibt es zum Begriff ‚Religion‘ keine unmittelbare Entsprechung.“⁹ So ist in antiken und mittelalterlichen christlichen Quellen mit „*religio*“ eine konkrete Gottesverehrung und Glaubenspraxis gemeint, nicht ein objektivierbares religiöses System wie „Judentum“ oder „Hinduismus“. Die folgende Untersuchung beschränkt sich auf die aufgrund ihrer hohen Anzahl von Anhängern oder ihrer überregionalen Verbreitung sog. „Weltreligionen“ Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus und deren religiösen Grundvollzüge, Glaubensüberzeugungen und ethischen Grundwerte.

3 Die inhaltlichen Schritte

Eine christliche Verhältnisbestimmung zu anderen Religionen kann ohne eine biblische Fundierung nicht auskommen. So werden in einem *ersten Kapitel* die durchaus divergenten Sichtweisen im ersten und zweiten Teil der christlichen Bibel aufgezeigt, die zwischen Partikularismus und Universalismus, zwischen exklusiven und inklusiven Positionen zu verorten sind. Dabei sind die Aussageabsichten und -formen ebenso zu bedenken wie die historischen Kontexte, weshalb sich eine Übertragung auf heutige Religionen, die biblisch noch gar nicht im Blick waren, als problematisch erweist. Es kann jedoch gefragt werden, ob es nicht Grundeinsichten biblischer Theologie gibt, die für eine heutige christliche Theologie der Religionen normativ oder zumindest richtungsweisend sind. Dabei wird schon die notwendige Unterscheidung zwischen dem Volk Israel und „den Völkern“ deutlich, die auch eine christliche Theologie der Religionen bleibend zu beachten hat.

Im *zweiten Kapitel* werden die schmerzhaften Abgrenzungsprozesse des jungen Christentums von der Mutter- oder besser: Schwesterreligion Judentum thematisiert, die zu einer antijüdischen Grundhaltung und -grundgestalt christlichen Glaubens mit fatalen Wirkungsgeschichten geführt hat. Auch der im siebten Jahrhundert auftretende Islam löste polemische und zum Teil militärische Abwehrreaktionen aus, die angesichts der tatsächlichen oder gefühlten Bedrohung verständlich zu machen sind, aber für die heutige Verhältnisbestimmung nicht mehr leitend sein können und sollen.

Zu einer radikalen Wende zunächst im Verhältnis der Kirchen im Westen zum Judentum kam es in den Jahren und Jahrzehnten nach der Schoa. Für die katholische Kirche stellte hierbei das Zweite Vatikanische Konzil einen Paradigmenwechsel dar, das mit der Anerkennung der bleibenden Erwählung Israels auf der Basis von Röm 11 das Verhältnis zum Judentum biblisch neu begründete. Das *dritte Kapitel* zeichnet diesen Weg nach und zeigt auf, wie die neue dialogische Haltung der katholischen Kirche auch zu einer positiven Wertung des Islam und anderer Religionen geführt hat.

⁹ Hock, Religionswissenschaft, 12; vgl. Feil, Streitfall; Haußig, Religionsbegriff.

Ähnliche Entwicklungen gab es im Bereich der reformatorischen Kirchen, die ebenso zur Sprache kommen. Da die katholische Kirche mit dem Konzil und dem Lehramt im Unterschied zu den anderen Kirchen eine einheitlichere und verbindlichere Position in diesen Fragen entwickelt hat und der Autor aus einer katholischen Perspektive schreibt, nimmt deren Darstellung einen deutlich breiteren Raum ein.

Das *vierte Kapitel* versucht Grundlinien einer christlichen Verhältnisbestimmung zu den großen Weltreligionen Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus zu formulieren. Voraussetzung dafür ist eine möglichst einführende Darstellung des Selbstverständnisses und der religiösen Praxis der jeweiligen Religion, wobei hier die große synchrone und diachrone Vielfalt der jeweiligen Religionen kaum zur Sprache kommen kann. Außerdem wären grundlegende hermeneutische Fragen wie die nach der Möglichkeit eines angemessenen Verstehens anderer Religionen zu klären. Man muss sich bewusst machen, dass es eine völlig objektive Sicht in der Religionsbetrachtung nicht gibt: „Der Standort dessen, der eine Religion beschreibt und analysiert, spielt immer eine Rolle“.¹⁰ Das Verstehen des Anderen ist stets ein Übersetzungsprozess, der immer nur eine Annäherung erreichen kann. Der Autor dieses Buches schreibt aus einer christlichen, näherhin katholischen, aber religionswissenschaftlich geschulten und dialogerfahrenen Perspektive. Die konfessionsgebundene Perspektivität impliziert, dass man über einen „hermeneutischen Inklusivismus“ nicht hinauskommt, das heißt man wird den anderen Glauben nur auf der Basis und mit den Mitteln des Eigenen sehen und verstehen, aber man kann und muss mittels des Dialogs die eigene Wahrnehmung und das eigene Verständnis des Anderen immer wieder hinterfragen, korrigieren, differenzieren und erweitern. Fremd- und Eigenwahrnehmung werden aber auch trotz eines gelingenden Dialogs nie ganz zur Deckung kommen.

Vergleichbare oder ähnlich erscheinende Begriffe oder Praktiken zweier Religionen können sehr unterschiedliche Bedeutungen haben. Religiöse Schlüsselbegriffe sind sehr komplex und vieldeutig und können oft nie adäquat in die eigene Sprache und Terminologie übersetzt werden. Auch die Frage nach der richtigen Vergleichsebene ist von hoher Bedeutung: Ist es zum Beispiel angemessen, Jesus und Mohammed oder Bibel und Koran auf einer Ebene miteinander zu vergleichen? Auf der Darstellung der Grundzüge der Religionen aufbauend werden in einem weiteren Schritt Gemeinsamkeiten und Unterschiede, bisherige Dialogergebnisse und aktuelle Herausforderungen im jeweiligen Verhältnis herausgearbeitet werden. Da jede Religion ein Unikum und zugleich in sich sehr plural ist, kann es keine Pauschalurteile geben. Grundthese dabei ist, dass das christliche Verhältnis zum Judentum aufgrund der gemeinsamen Wurzel, die Bibel und Geschichte Israels, einzigartig ist und Grundlage für das Verhältnis zu anderen Religionen sein muss.

Im *fünften Kapitel* sind theologisch-systematische Grundfragen einer christlichen Theologie der Religionen zu erörtern, die den Stand der theologischen Reflexion und Diskussion der letzten Jahre reflektieren und dabei die Pluralität der Positionen deutlich machen. Dabei geht es um Fragen nach grundsätzlichen Modellen

¹⁰ Stolz, Grundzüge, 35.

der Verhältnisbestimmung, um die Suche nach angemessenen Kriterien, um das Verhältnis von Dialogverpflichtung einerseits und Verkündigungsauftrag andererseits, schließlich um die praktische Frage, ob und wie man gemeinsam beten kann.

Den *Abschluss* bildet eine kleine theologische Tugendlehre des interreligiösen Dialogs, denn im Grunde geht es im zuerst um eine innere Haltung des Einzelnen zu Menschen anderen Glaubens, die sich dann in einem konkreten Verhalten (Beziehungsgestaltung) und in einer bestimmten theologischen Verhältnisbestimmung ausdrückt. Wenn diese Haltung von Respekt, Wertschätzung, Offenheit und Lernbereitschaft geprägt wird, dann wird ein gläubiger Mensch verändert und bereichert aus der Beschäftigung und der Begegnung mit Gläubigen anderer Religionen hervorgehen. Er wird Menschen anderen Glaubens und andere Glaubensweisen nicht als Gefahr für den eigenen Glauben sehen, sondern als Möglichkeiten der Begegnung mit dem Heiligen.

Zweifelsfrei gibt es so etwas wie einen unverhandelbaren Kern jeder Religion – im Christentum etwa das Bekenntnis zum dreieinen Gott – und doch sei hier die Überzeugung zugrunde gelegt, dass keine Religion ein unveränderliches, statisches „Wesen“ besitzt, denn der „Kern“ wird doch immer wieder neu interpretiert, angeeignet, gelebt und ist nie „an sich“ zu haben. Eine Religion, die sich nicht mehr verändert, ist tot. Lebende Religionen dagegen sind mehr oder weniger dynamisch, auch wenn dies den meisten Gläubigen nicht bewusst ist und es immer Strömungen gibt, die sich aktiv gegen Veränderung wehren oder sie leugnen, doch letztlich verabsolutieren diese stets eine bestimmte Ausformung der eigenen Religion zu einem bestimmten Zeitpunkt und erliegen so der fundamentalistischen Versuchung, sich mit dem Absoluten selbst zu identifizieren. Religiöse Identitäten sind nie fixiert, sondern fluide und kontextuell, bewusst oder unbewusst lernfähig. Diese Erkenntnis ist Grundvoraussetzung für das angemessene Verstehen des Eigenen wie des Anderen.

1 **Biblische Grundlagen: Gott und die Religionen im Zeugnis der Offenbarung**

Christlicher Glaube und christliche Theologie gründen in der Bibel¹¹ und theologische Positionen zu anderen Religionen wurden im Laufe der Kirchen- und Theologiegeschichte stets biblisch zu begründen versucht. So ist in einem ersten Schritt danach zu fragen, ob und welche Aussagen oder Hinweise die Heilige Schrift zu anderen Religionen und zur Haltung gegenüber Andersgläubigen macht, ob und wie diese für die Gegenwart Geltung beanspruchen können. Dabei ergeben sich jedoch einige grundsätzliche Schwierigkeiten: Zum einen ist der gesellschaftliche, religiöse und politische Kontext der biblischen Welt ein völlig anderer als der gegenwärtige. Zum anderen ist über viele Religionen in der Bibel nichts zu finden, weil sie entweder außerhalb des damaligen Blickfeldes waren oder noch gar nicht existierten. Außerdem wäre zu fragen, inwieweit die anderen Religionen überhaupt objektiv betrachtet und bewertet werden konnten. Man kann deshalb aus einzelnen Bibelstellen keine direkten Handlungsanweisungen und eindeutigen theologischen Positionen gegenüber den anderen Religionen ableiten. Vielmehr bedarf es „einer vorsichtigen Urteilsbildung in Verantwortung vor dem Gesamtzeugnis der Heiligen Schrift. Dabei ist die innere Vielfalt der biblischen Zeugnisse und ihre Einbindung in historische und literarische Kontexte zu berücksichtigen.“¹²

1.1 **Die Religionen in der Bibel Israels**

Der Glaube des Volkes Israel hat sich in impliziter Anknüpfung und offenem Widerspruch zu den Religionen und Völkern (*gojim*) des Alten Orients entwickelt. Auffallend ist, dass in den frühen Schichten der Bibel „praktisch jede Polemik gegen die oder jede Abwehr der Götterwelt anderer Völker fehlt“.¹³ Lange Zeit wurde die Existenz der Götter anderer Völker nicht in Frage gestellt: So ist vom Gott des Nahor (Gen 31,53) oder vom Gott Kamos (Ri 11,23f), sehr häufig auch von Baal die Rede, die als Landesgötter für ihren jeweiligen Bereich zuständig waren (vgl. auch Ps 138,1). Erst mit den Propheten, vor allem den Propheten des babylonischen Exils (597–539

11 Vgl. Müller, Gott.

12 Bernhardt, Wahrheit, 32f. Vgl. Ariarajah, Bibel.

13 Seebaß, Gottesbeziehung, 78.

v.Chr.), und den deuteronomisch-deuteronomistischen Texten (Dtn–2 Kön) im 7./6. vorchristlichen Jahrhundert beginnt eine polemische Kritik an anderen Göttern und deren kultischen Verehrung: Der JHWH-Glaube, der biblisch mit der Selbstoffenbarung Gottes am Sinai beginnt (vgl. Ex 3), grenzt sich von seinen benachbarten Kulturen ab, verspottet die Götter anderer Völker als „Nichtse“ (vgl. Ps 96,6; 115,4–8; Jes 41,29; 44,9–20; Jer 16,20) und macht den einzigen, universal mächtigen Gott der Väter zum Grundbekenntnis des israelitischen Glaubens: „Höre Israel, der Herr, unser Gott, der Herr Einer!“ (Dtn 6,4) JHWH ist der Gott Israels und Israel ist das Volk JHWHs.

Für die richtige Einordnung der Polemik ist zu bedenken, dass das Volk Israel durch Fremdherrschaft und Exil oft Ohnmacht und Unterlegenheit erfahren musste: „Da es häufig nicht möglich war, die Anhänger und Anhängerinnen einer anderen Religion physisch loszuwerden, hat man ihre Religion durch Karikierung und Verspottung zu erledigen bzw. als Versuchung unschädlich zu machen versucht und sie zu einer dunklen Folie verarbeitet, vor der sich die eigene Religiosität umso heller abhob. Das Erste Testament ist durchsetzt von massivem und unsachlichem Spott über nichtjüdische bzw. nichtisraelitische Religionen.“¹⁴ In diesen Kontext gehört auch das Mischehenverbot nach dem Exil (vgl. Neh 13; Est 10). Besonders problematisch ist die sog. Vernichtungsweihe oder das Banngebot im Zusammenhang mit der Landnahme, die eine gewaltsame Intoleranz gegenüber den einheimischen Völkern und ihrer Religion zu fordern scheint: „So sollt ihr gegen sie vorgehen: Ihr sollt ihre Altäre niederreißen, ihre Steinmale zerschlagen, ihre Kultpfähle umhauen und ihre Götterbilder verbrennen.“ (Dtn 6,5) Ob diese Aufforderung jedoch eine historische Praxis wiedergibt oder legitimiert hat, wird heute vielfach bezweifelt, stammt der Text doch aus einer viel späteren Zeit (Erzählzeit) als die erzählte Zeit. Viel eher ist das Gebot metaphorisch zu verstehen als „Ausdrucksmedium der Abgrenzung gegen Vielgötterei.“¹⁵ Es hat damit die Funktion, das Erste Gebot des Dekalogs einzuschärfen (Dtn 5,7–9).

Der Dekalog stellt das Bekenntnis zu dem einen Gott an den Anfang und verbietet die Herstellung und Verehrung von Götzenbildern (vgl. Ex 20,3–5).¹⁶ Die Existenz anderer Gottheiten wird dabei noch gar nicht abgelehnt. Die faktische Verehrung des einzigen Gottes („Monolatrie“) führte erst ab dem Exil zum „theoretischen“ Monothetismus (vgl. Jes 43,10), damit aber auch zur Universalisierung der Gottesidee: Weil Gott, der Schöpfer, ein einziger ist, ist er nicht nur der Gott des von ihm erwählten Volkes Israel, sondern letztlich der Gott aller Völker, aller Menschen: „Der Gott Israels ist trotz seiner engen Beziehung zu einem Volk kein Stammes- oder Nationalgott“¹⁷, jeglicher Ethnozentrismus wird von diesem Gottesbild her durchbrochen (vgl. Ps 67). Gott kann eben auch durch die Völker außerhalb Israels handeln, kann diese als Werkzeuge benutzen (vgl. Ez 21,26–28; 2Chr 36,22f; Esr 1,1–4), an ihnen rettend und barmherzig handeln wie an Israel (vgl. Am 9,7), er herrscht über die Völker

14 Keel, Heilung, 14.

15 Vgl. dazu Ott, Deuteronomium, 888.

16 Vgl. Müller, Gott, 50–59; 97–99.

17 Lienemann-Perrin, Mission, 20.

(vgl. Ps 22,28). Gottesbeziehung ist außerhalb des Volkes Israels möglich, wie die JHWH-Verehrer der Völker zeigen; so gab es im Jerusalemer Tempel auch einen Vorhof der Völker (vgl. 1 Kön 8,43). Religions- und theologiegeschichtlich gesehen hat der biblische Gottesglaube viele Vorstellungen und Traditionen von anderen Religionen etwa des Alten Ägypten oder Mesopotamiens übernommen, aber auch umgeformt. So ist etwa an die Fluterzählung in Gen 9 zu denken, die sumerische Überlieferungen aufnimmt, oder an den Sonnenhymnus Echnatons, der im Psalter (104,27f; 145,15f) aufgegriffen ist.

Die universale und inklusive Überzeugung drückt sich in den biblischen Urgeschichten aus, die von der Schöpfung der Welt durch den einen Gott zeugen und von der Gottesebenbildlichkeit jedes Menschen (Gen 1,26) sprechen. Die Weisheitsliteratur (vgl. Sir 17,12) und später die Theologie der Kirchenväter nehmen eine Art „kosmischen Bund“ an und vertreten so eine universale heilsgeschichtliche Perspektive: Gott zeigte in Adam allen Menschen „die Größe seiner Werke, um die Furcht vor ihm in ihr Herz zu pflanzen. Sie sollten für immer seine Wunder rühmen und seinen heiligen Namen loben. Er hat ihnen Weisheit geschenkt und ihnen das Leben spendende Gesetz gegeben. Einen ewigen Bund hat er mit ihnen geschlossen und ihnen seine Gebote mitgeteilt. Ihre Augen sahen seine machtvolle Herrlichkeit, ihr Ohr vernahm seine gewaltige Stimme ...“ (JesSir 12,7–13). Hier ist klar von einem von Gott geschenkten Bundesverhältnis die Rede.

Neben dem kosmischen Bund mit Adam und seinen Nachkommen gibt es einen weiteren Bund mit Noah und dessen Nachkommen, also mit der ganzen Menschheit, und sogar allen Lebewesen – und zwar nach dem Sündenfall: „Und Gott sprach: Das ist das Zeichen des Bundes, den ich stifte zwischen mir und euch und den lebendigen Wesen bei euch für alle kommenden Generationen. Meinen Bogen setze ich in die Wolken; er soll das Bundeszeichen sein zwischen mir und der Erde“ (Gen 9,12f). Nach rabbinischer Auslegung ab dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert sind alle Menschen durch den Noahbund an sieben grundlegende, universal geltende „Noachidische Gebote“ gebunden: Das Gebot der Einsetzung von Gerichten, das Verbot von Götzendienst, Gotteslästerung, Unzucht, Blutvergießen, Raub und Verzehr eines lebenden Tieres. Wer sich an diese religiös-ethischen Gebote hält, zählt zu den „Gerechten unter den Völkern“.¹⁸ Ein gottgefälliges Leben ist somit auch außerhalb der Zugehörigkeit zum Volk Israel möglich.

Die universalen Bundesschlüsse mit Adam und Noah werden durch den Abrahamsbund nicht außer Kraft gesetzt, der ebenfalls auf „alle Völker der Erde“ gerichtet ist: Sie sollen durch Abraham und seine Nachkommen gesegnet sein (Gen 12,3; 18,18; 22,18; 26,4; 28,14).¹⁹ Auserwählung des Volkes Israel und universaler Heilswille werden hier zusammengespant: Israel wird gleichsam zum „Sakrament“, zum Zeichen und Werkzeug des universalen Heilshandelns Gottes. So wird der Prophet Jona – wenn auch widerwillig – zu den Bewohnern in Ninive gesandt, um ihnen das Gericht anzukündigen, doch nach deren Umkehr und Buße erbarmt sich Gott auch ih-

18 Vgl. Müller, Tora; Nachama/Homolka/Bomhoff, Judentum, 375–379.

19 Vgl. Müller, Gott, 31–40.

rer: Seine Barmherzigkeit erstreckt sich auf alle Menschen, so die Grundaussage des Jonabuches. In der Bibel Israels spielen JHWH-Verehrer der Völker eine wichtige heilsgeschichtliche Rolle: Abel, Henoch, Noah (vgl. auch Hebr 11,1–7), Melchisedek – der Hohepriester der kosmischen Religion und nach dem Hebräerbrief Urtyp Christi (7,17; 9,11), der außerbiblische Prophet Bileam, Lot, die Königin von Sabaa, Hiob, die ägyptische Sklavin Hagar im Hause Abraham, Jitro (der Schwiegervater des Mose), Rahab, Naaman. Selbst Abraham war noch kein Jude, auch wenn er später rabbinisch so gedeutet wurde. Sie alle lebten nach dem Urteil der biblischen Texte rechtschaffen vor Gott, ohne Juden zu sein und zu werden. Noch heute ist im ersten Hochgebet der katholischen Messe vom „gerechten Diener Abel“ und vom „reinen Opfer seines höchsten Dieners Melchisedek“ die Rede. Gott war in ihnen und durch sie wirksam, er erweckt auch außerhalb Israels zum Glauben und zur Liebe. Gott ist mit seinem Wort, seinem Geist und seiner Weisheit in der ganzen Schöpfung seit Anbeginn präsent und wirksam: „Der Geist des Herrn erfüllt den Erdbereich“ (Weish 1,7; vgl. 9,18f; 11,24 – 12,1; Spr 8,32). Der Johannes-Prolog des Neuen Testaments wird diese universale Perspektive aufgreifen.

In den Kontext des heilsgeschichtlichen Universalismus ab der Exilszeit gehört auch die prophetische Verheißung, dass einst *alle* Völker zum Zion ziehen und gemeinsam mit Israel den einen Schöpfergott JHWH anbeten werden (vgl. Jes 2,1–5; 11,11–16; 60,1–20; Sach 2,8–12). Von einer Konversion zum Judentum ist dabei nicht die Rede. Jes 56,1–8 hält einerseits an der besonderen Erwählung Israels fest und damit an der Unterscheidung Israels und der Völkerwelt, andererseits wird „die JHWH-Verehrung auch für Nichtisraeliten offen“.²⁰ Ps 117 fordert die Völker zum Lobpreis des Herrn auf. Nach Mal 1,11 ist die Verehrung JHWHs unter den Völkern bereits Realität: „Denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang steht mein Name groß da bei den Völkern und an jedem Ort wird meinem Namen ein Rauchopfer dargebracht und eine reine Opferrgabe; ja mein Name steht groß da bei den Völkern, spricht der Herr der Heere.“ Aber die „Heilzusage an die Völker bleibt auf Israel und seine Erwählung bezogen. Wenn Gott unter den Völkern wirkt, geschieht das nicht ohne Israel oder an ihm vorbei.“²¹ Israel ist Zeuge Gottes vor der Welt (Jes 44,8; 55,4f), Israel bzw. der Knecht Gottes ist das „Licht der Völker“ (Jes 42,6; 49,6), durch das alle Völker am Ende der Zeit zur wahren Gotteserkenntnis und -anbetung kommen werden (vgl. Jes 60,1–20). Die christliche Verkündigung wird an diesen Anspruch anknüpfen und zugleich stets darauf verwiesen bleiben.

20 Haarmann, JHWH-Verehrer, 244.

21 Lienemann-Perrin, Mission, 21.

1.2 Religionen im Neuen Testament

1.2.1 Die „Heiden“ im Neuen Testament

a) Das Zeugnis der Evangelien und der Apostelgeschichte

Das neutestamentliche Gotteszeugnis steht auf der Grundlage des Glaubens Israels. Jesus stellt das exklusive Bekenntnis zum Gott Israels ins Zentrum seiner Botschaft (vgl. Mt 22,37–39; Lk 10,27). Über andere Religionen im Umfeld äußert er sich nicht, wohl aber über Angehörige anderer religiöser Kulte. Die ersten Nichtjuden, die im Neuen Testament auftreten, sind die Sterndeuter aus dem Osten, die sich von Gott führen lassen, um dem „neugeborenen König der Juden“ zu huldigen (vgl. Mt 2,1–12): Sie sind „Fremdpropheten, wie das Alte und das Neue Testament sie kennen. Als solche haben sie ein Mysterium des Lebens Christi entdecken lassen. Die Feier der Epiphanie, mit dem Weihnachtsfest verbunden, ist, von ihrem neutestamentlichen Ursprung her betrachtet, eine interreligiöse Feier, die durch Gottes Gegenwart im Jesuskind zu einer Feier des Glaubens wird“.²²

Auch der nächste Heide, der römische Hauptmann aus Kafarnaum, wird als gläubiger Mensch geschildert und Jesus stellt ihn als Vorbild hin: „Einen solchen Glauben habe ich in Israel noch bei niemand gefunden. Ich sage euch: Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen; die aber, für die das Reich bestimmt war, werden hinausgeworfen in die äußerste Finsternis ...“ (Mt 8,10–12) – eine Spitzenaussage des biblischen Inklusivismus aus dem Munde Jesu! Das Gebet des heidnischen Hauptmanns hat es sogar bis ins Zentrum der christlichen Liturgie gebracht: „Herr, ich bin nicht würdig, dass du eingehst unter mein Dach, aber sprich nur ein Wort, so wird mein Diener (liturgisch: „meine Seele“) gesund“ (Mt 8,8). So wie Jesus den Diener des Hauptmanns heilte, so erhörte er auch die Bitte einer heidnischen, syrophönizischen Frau, weil ihr Glaube groß war und sie Jesus in einer Art Streitgespräch davon überzeugte, dass die besondere Gottesbeziehung Israels nicht exklusiv ausgelegt werden darf (vgl. Mk 7,24–30; Mt 15,21–28). Wieder ist es ein römischer Hauptmann, ein „Heide“, der angesichts des am Kreuze sterbenden Jesus bekennt: „Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn“ (Mk 15,39). Der römische Hauptmann Kornelius schließlich wird in Apg 10 als „gottesfürchtiger“ Frommer bezeichnet, dessen Gebet von Gott erhört wurde und dessen Almosen angenommen wurden noch bevor er zum christlichen Glauben konvertierte. Petrus bekennt daraufhin, „dass Gott nicht auf die Person sieht, sondern dass ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist.“ (Apg 10,34f)

In der Schilderung des Weltgerichts in Mt 25,31–46 macht Jesus den wahren Glauben und damit das Heil am konkreten *Handeln* gegenüber den Hungrigen und Durstigen, Fremden und Obdachlosen, Armen, Kranken und Gefangenen fest: Wer

22 Söding, Friedensliebe, 97.

den Nächsten liebt, liebt Christus, liebt Gott und umgekehrt, wahre Gottesliebe muss sich in Nächstenliebe konkretisieren. Dies ist auch die Grundaussage in der Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter, der einem in Not Geratenen ohne Ansehen der Person half (vgl. Lk 10,25–37). Die Samaritaner sind zwar auch aus dem Volk Israel hervorgegangen, wurden im Judentum zur Zeit Jesu aber als Abtrünnige verachtet. Doch Gottes Heilsangebot übersteigt die Grenzen Israels, ist universal: „Und man wird von Osten und Westen und von Norden und Süden kommen und im Reich Gottes zu Tisch sitzen“ (Lk 13,29). Nicht das religiöse Bekenntnis ist entscheidend, sondern das Tun des göttlichen Willens: „Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter“ (Mk 3,35). Jesus durchbricht in seinem Verhalten immer wieder religiöse und soziale Grenzen.

Das Matthäus-Evangelium endet mit dem universalen Missionsanspruch gegenüber den „Völkern“ im Mund des Auferstandenen Christus (Mt 28,18–20). Neben der Aussage Jesu im Johannes-Evangelium: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater, außer durch mich“ (Joh 14,6), wird diese Stelle bis heute für exklusivistische Positionen in Anspruch genommen, ebenso Mk 16,16: „Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden.“ Nach Apg 4,12 ist „in keinem anderen das Heil zu finden“ als im Namen Jesu Christi. Ohne diese Aussagen in ihrem Geltungsanspruch relativieren zu wollen, müssen doch der historische Kontext und die Aussageabsicht berücksichtigt werden: Sie stammen aus der frühchristlichen Zeit der immer schärfer werdenden Abgrenzung von den nicht christusgläubigen Juden einerseits und der beginnenden christlichen Missionstätigkeit unter den Nichtjuden andererseits. Mit den „Heiden“ oder „Völkern“ sind die Menschen und religiösen Kulte im römisch-hellenistischen Kulturkreis gemeint, Götzendiener also. Diese Aussagen sind weniger an die Andersglaubenden, als vielmehr an die Christusgläubigen selbst gerichtet: Sie sind Aufforderung zur permanenten Umkehr und zum Festhalten am Weg des Glaubens und der Gemeinschaft und dienen der Identitätssicherung.²³

In jedem Fall lassen sich diese Aussagen sehr wohl heilsinklusiv interpretieren in dem Sinn, dass kein Heil auf dieser Welt an Jesus Christus vorbei, sondern durch ihn geschieht. Vor allem aber geht es hier nicht um Heilsbedingungen und um Heilsansprüche, sondern um ein universales Heilsangebot: „Das ‚Kommen‘ von Joh 14,6b gibt nicht in gesetzlicher Weise eine Bedingung an, die ein Mensch erfüllen muss, damit er Zugang zum Vater und zum Leben gewinnt, sondern gibt an, wodurch einem Menschen Leben und Gemeinschaft mit dem Vater zukommt; es gibt nicht die von einem Menschen zu erfüllende, sondern die von Gott selbst in Christus erfüllte Bedingung für Leben und Gottesgemeinschaft der Menschen an: Wo Menschen vor Gott und mit ihm leben dürfen, da ist das Christusgeschehen der ermöglichende Grund, auch wenn sie das jetzt noch nicht erkennen.“²⁴

Eine, ja vielleicht die weiteste heilsuniversale, kosmologische Perspektive im Neuen Testament bietet der Johannes-Prolog: Das ewige Wort Gottes, das sich nun

23 Vgl. auch Barth, Dogmatik, 158f.

24 Gollwitzer, Christus, 189.

in der Fleischwerdung des Sohnes in unüberbietbarer Weise mitgeteilt hat, wirkt die Schöpfung und sein Licht erleuchtet alle Menschen (vgl. Joh 1,1ff). Die frühkirchlichen Theologen werden daran mit ihrer Logos-Theologie anknüpfen und erste heilsgeschichtliche Entwürfe wagen.

b) Paulus und die neutestamentlichen Briefe

Paulus ist es, der erstmals die christliche Mission über das Judentum hinaus praktiziert und so einen Paradigmenwechsel einführt, der heftige Turbulenzen unter den Aposteln und bis dahin ausschließlich judenchristlichen Gemeinden verursacht. Generell zeigt sich bei ihm eine universale Perspektive, indem er an den Heilsuniversalismus der jüdischen Bibel und Theologie anknüpft: Menschen aus den Völkern „brauchen *nicht* Israel zu sein, damit *auch ihnen* der Glaube gerechnet werde zur Gerechtigkeit“ (Röm 4,11)²⁵. Gott hat sich in der Schöpfung allen Menschen geöffnet: „Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit“ (Röm 1,20). Gott hat „sich nicht unbezeugt gelassen“ (Apg 14,17), hat den „Heiden“ sein Gesetz ins Herz geschrieben, sodass sie seinen Willen durch gerechtes Handeln erfüllen können und den Anspruch des Gewissens erfahren (vgl. Röm 2,14f; Apg 10, 34f): „Ist denn Gott nur der Gott der Juden, nicht auch der Heiden? Ja, auch der Heiden, da doch gilt: Gott ist ‚der Eine‘“ (Röm 3,29f). „Mit dieser Identifizierung des ‚Gottes der Juden‘ mit dem ‚Gott der Heiden‘ erweiterte Paulus den jüdischen Monotheismus konsequent auch auf das Heidentum hin, wie es in der Hebräischen Bibel bereits angelegt ist. Seine Formulierung, dass der ‚Gott der Juden‘ und der ‚Gott der Heiden‘ der ‚eine Gott‘ sei, bedeutet religionstheologisch, dass dieser Gott in anderen Religionen wirksam ist – wie auch immer –, und dass dies anzuerkennen ist.“²⁶

Jedoch steht der Mensch unter der Herrschaft der Sünde und damit unter dem Zorn Gottes: „Denn obwohl sie Gott erkannt haben, haben sie ihn nicht als Gott geehrt und ihm nicht gedankt“ (Röm 1,21). Durch die Erlösung in Jesus Christus allein werden die Menschen gerecht vor Gott. Mitten auf dem Areopag bescheinigt Paulus den Athenern, dass sie „besonders fromme Menschen“ seien und unwissend den einen wahren Gott anbeteten, der niemandem fern ist, in dem wir alle leben, uns bewegen und sind (vgl. Apg 17,22ff). Paulus „beurteilt das Heidentum nach dem Besten, was es zu bieten hat, an seinem ‚philosophischen Gottesglauben‘.“²⁷ Wenn er im Brief an die Thessalonicher dazu auffordert: „Prüft alles und behaltet das Gute“ (1 Thess 5,21), setzt er offenbar voraus, dass es „solch Gutes, Wahres und Schönes in der paganen Kultur gibt; die Religiosität ist davon nicht prinzipiell ausgenommen.“²⁸ Ähnlich wie Joh 1 vertritt Paulus in Kol 1,15f eine kosmologische Christologie.

25 Haarmann, JHWH-Verehrer, 289f.

26 Repp, Gott, 63.

27 Mathys, Religionen, 47.

28 Söding, Friedensliebe, 95.

Der Hebräerbrieff zählt die drei Nichtjuden Abel, Henoch und Noah zu den Urvätern und Vorbildern des rechtfertigenden Glaubens (vgl. Hebr 11,1–7). Nach 1 Tim 2,4 und vielen anderen Stellen (vgl. Röm 5,18f; 11,32; Tit 2,11; Eph 1,10) will Gott das Heil aller Menschen, das er in Christus universal anbietet: „Und man darf doch wohl annehmen, dass der Vatergott es dem Menschen einigermaßen guten Willens nicht allzu schwer gemacht hat, des Heiles, das er sich so viel hat kosten lassen, teilhaftig zu werden.“²⁹ Das Reich Gottes ist größer als die sichtbare Kirche. Wie in der Bibel Israels so findet sich also auch in den neutestamentlichen Schriften zum einen die universale Heilsperspektive, zum anderen aber die Überzeugung, dass der eine Gott das Heil durch den einen Mittler schenkt: „Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle ...“ (1 Tim 2,5).

c) **Fazit**

Als Fazit lässt sich bis hierher festhalten: In der Bibel gibt es sowohl heilspartikularistische, exklusivistische wie heilsuniversale, inklusive Aussagen, die erstere umfassen und übersteigen. Einzelne Belegstellen dürfen nicht überstrapaziert werden, indem sie allein zur Legitimation eines umfassenden Verstehensmodells herangezogen werden. Die exklusivistischen Aussagen haben stets einen paränetischen, das heißt ermahnenden Charakter für das Volk Israel oder im Hinblick auf die Zweifler und Dissidenten innerhalb der frühen Kirche. Das Neue Testament lässt keinen Zweifel daran, dass in Jesus Christus das Heil für alle Menschen begründet liegt. Zugleich hält die Bibel echten Glauben und Heilsmöglichkeit von Menschen außerhalb der biblischen Offenbarung anhand zahlreicher Beispiele für möglich. Sofern die Bibel überhaupt Aussagen über andere Religionen macht, dann über die „heidnischen“ Religionen der altorientalischen und römisch-hellenistischen Umwelt, wobei sie auch Elemente aus Lehre und Praxis von ihnen übernimmt und umformt. Im Kern wendet sich das christliche Zeugnis auch nicht gegen diese Religionen an sich, sondern gegen die Vergötzung des Geschöpflichen, die es in jeder Religion geben kann.

Religionen wie Hinduismus und Buddhismus, geschweige denn der Islam, sind in den biblischen Schriften nicht im Blick und können es auch gar nicht sein. Die negativen Aussagen der Schrift über die paganen Religionen aus ihrem Kontext und „Sitz im Leben“ zu reißen und auf die heutigen Weltreligionen einfach zu übertragen, wäre anachronistisch. Festzuhalten aber ist, dass die Bibel in ihren beiden Teilen Schöpfungslehre und Heilslehre weder trennt noch in eins fallen lässt, vielmehr bleiben beide Aspekte in spannungsvoller Zuordnung: „Die jeweilige Verhältnisbestimmung der beiden Pfeiler von Schöpfungstheologie und Soteriologie zueinander hat gravierende Folgen für die Religionstheologie. Wenn man die Soteriologie betont, dann gelangt man notwendigerweise zu einer abgrenzenden Haltung gegenüber anderen Religionen, denn das Heilshandeln Gottes hat spezifischen Charakter, da es raum- und zeitgebunden ist. ... Die Befreiung aus Ägypten ist allein dem Volk

29 Müller, Kirche, 12.

Israel geschehen, und nur Christen betrachten Jesus Christus als ihren Erlöser. Wenn man jedoch von der Schöpfungstheologie ausgeht, die einen universalen Anspruch des Wirkens Gottes erhebt, kann man auch Andersgläubige nicht davon ausschließen.³⁰ Gott, der Schöpfer aller Menschen, will das Heil aller Menschen – davon zeugt die Bibel von ihrer ersten bis zur letzten Seite.

1.2.2 Antijudaismus im Neuen Testament?

Jesus war Jude, die ersten Jünger, die Apostel, fast alle neutestamentlichen Autoren waren Juden. Jesus wollte nicht den Bruch mit dem Judentum. Die Evangelien zeichnen Jesus eindeutig in den jüdischen Kontext ein. Dennoch finden wir im Neuen Testament eine ganze Reihe von Aussagen, die vor dem Hintergrund ihrer Rezeptions- und Wirkungsgeschichte zumindest antijüdisch klingen. So begegnet in der ältesten neutestamentlichen Schrift überhaupt (51 n. Chr.), im ersten Brief des Paulus an die Gemeinde von Thessaloniki, eine der härtesten und folgenreichsten antijüdischen Polemiken des Neuen Testaments, nämlich den Vorwurf, die Juden hätten Christus getötet:

„Denn, Brüder, ihr seid den Gemeinden Gottes in Judäa gleich geworden, die sich zu Christus Jesus bekennen: Ihr habt von euren Mitbürgern das gleiche erlitten wie jene von den Juden. Diese haben sogar Jesus, den Herrn, und die Propheten getötet; auch uns haben sie verfolgt. Sie missfallen Gott und sind Feinde aller Menschen; sie hindern uns daran, den Heiden das Evangelium zu verkünden und ihnen so das Heil zu bringen. Dadurch machen sie unablässig das Maß ihrer Sünden voll. Aber der ganze Zorn ist schon über sie gekommen.“ (2,14–16)

Die christliche Gemeinde in Thessaloniki erfuhr offenbar soziale Ausgrenzung oder Widerstand durch die Nichtjuden; Paulus, selbst Jude, will sie trösten durch den Verweis auf die ähnlich feindselige Haltung von Juden gegenüber den christlichen Gemeinden in Judäa. Möglicherweise macht Paulus Juden sogar verantwortlich für die feindselige Haltung der Heiden in Thessaloniki. Der Vorwurf des Prophetenmordes hat alttestamentliche Tradition (vgl. Jer 7,25f; Neh 9,26; 2 Chr 36,14ff), die auch in den Evangelien aufgegriffen wird (vgl. Lk 11,47–51 par; Mk 12,1–12 parr). Doch Paulus ergänzt diesen innerjüdischen Topos hier mit Topoi heidnischer Judenfeindschaft: die Juden seien Gegner Gottes und Feinde aller Menschen. Diese Polemik lässt sich nur auf dem Hintergrund des theologischen Streits des Paulus und der frühen Christengemeinden mit den jüdischen Glaubensgenossen erklären – ein Streit, der im Fall der beiden Märtyrer Stephanus und Jakobus sogar tödlich endete.

Ein zentraler Ausgangspunkt des theologischen Konflikts war wohl zunächst weniger die Messiasfrage als vielmehr die Entscheidung des Paulus und des Apostelkonzils, im Zuge der Völkermission auf die Beschneidung und einige andere jüdische Ri-

30 Repp, Gott. 48f.

tualgesetze zu verzichten. Die Polemik des Paulus gegen andere Auslegungen des jüdischen Gesetzes spitzt sich immer mehr zu, die Evangelien bauen die Pharisäer als Feindbild auf, die als einzige jüdische Gruppierung nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 übrig geblieben ist. Umgekehrt grenzen sich Juden immer mehr polemisch von den Christusgläubigen ab: In „den prinzipiellen Abweisungs-, Verwerfungs- und Diffamierungsversuchen, von denen man sich auf beiden Seiten einen Argumentationsvorsprung bzw. eine indirekte Selbststabilisierung erhoffte, verbirgt sich das Problem.“³¹

Im Vergleich zum früheren Markusevangelium verschärft das Matthäusevangelium den Konflikt Jesu mit anderen jüdischen Gruppierungen wie Pharisäern und Schriftgelehrten (vgl. Mt 23,1–39), ja mit dem jüdischen Volk (vgl. Mt 23,34–39). Der Konflikt kulminiert in der Passionsgeschichte, wenn der Evangelist das „ganze Volk“ rufen lässt: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!“ (27,25) Diese historisch äußerst unwahrscheinliche und fälschlicherweise oft sogenannte „Selbstverfluchung“ des Volkes Israel wurde zu einer der folgenreichsten Aussagen des Neuen Testaments, weil sie jahrhundertlang der Rechtfertigung zur Ausübung von Gewalt gegen die Juden diene. Pontius Pilatus und Herodes werden in den Evangelien zunehmend entlastet von der juristischen Schuld des Todes an Jesus Christus, die Juden bzw. das Volk Israel dagegen immer mehr als Hauptakteure inszeniert.

Noch einmal zugespitzt wird die Konfrontation im Johannesevangelium: Hier wird gar nicht mehr zwischen verschiedenen jüdischen Gruppierungen unterschieden, sondern nur noch pauschal von „den Juden“ gesprochen, die Jesus von Anfang an feindselig gegenübergestanden seien und auf dessen Tod gedrungen hätten. Einen dramatischen Höhepunkt stellt dabei das Streitgespräch Jesu mit Juden im Tempel dar, die offenbar zu seinem Jüngerkreis gehörten:

„Wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben; denn von Gott bin ich ausgegangen und gekommen. Ich bin nicht in meinem eigenen Namen gekommen, sondern er hat mich gesandt. Warum versteht ihr nicht, was ich sage? Weil ihr nicht imstande seid, mein Wort zu hören. Ihr habt den Teufel zum Vater, und ihr wollt das tun, wonach es euren Vater verlangt. Er war ein Mörder von Anfang an. Und er steht nicht in der Wahrheit; denn es ist keine Wahrheit in ihm. Wenn er lügt, sagt er das, was aus ihm selbst kommt, denn er ist ein Lügner und ist der Vater der Lüge“ (Joh 8,42ff).

Die Gegner Jesu werden hier von ihm nicht nur als Ungläubige, Lügner und Verstockte, sondern als Kinder des Teufels (wörtlich: „ihr seid aus dem Teufel als dem Vater“) und als Mörder verurteilt. Auch diese Darstellung, die auf einen Dualismus von „Licht und Finsternis, Leben und Tod, Glaube und Unglaube, Gott und Teufel“³² hinausläuft, nimmt mit ziemlicher Sicherheit nicht auf eine historische Szene Bezug, sondern ist auf die schwierige Situation der mehrheitlich judenchristlich geprägten johanneischen Gemeinde zurückzuführen, die unter anderem den Ausschluss aus der jüdischen Gemeinde und Umwelt erleben musste. Die Offenbarung des Johannes – die nicht vom Evangelisten, sondern von einem anderen judenchristlichen Autor

31 Weinrich, Antisemitismus, 36f.

32 Grässer, Juden, 166.